

RAFAŁ MAREK  
Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

## Cezaropapizm a rzeczywistość *Imperium Romanum* IV–V wieku

### Abstract

#### Caesaropapism and the Reality of the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> Century Roman Empire

The relationships between the secular authorities and the ecclesiastical hierarchy in the Roman Empire of the discussed epoch do not follow the simple pattern known as “caesaropapism” or other similar models of sovereign’s supremacy over the church hierarchy within the “State church”. The reality was much more complex then, since a new model, known as “symphony” began to develop. The notion of “symphony” should be understood as a kind of close cooperation of both powers within the uniform Christian society. Popes strongly affirmed the primacy of Rome within the church. At that time the theory of Pope Gelasius and the doctrine of St. Augustine played a prominent role. Nevertheless, these ideas were not widely received in the East. Later on, the Gelasian and Augustinian theories begun to be studied and appreciated in the scholastic milieu, where the new model of the relationship between the secular and papal power was developing.

**Key words:** secular and ecclesiastical power, Church and the Roman Empire, papal primacy in the Antiquity, caesaropapism.

**Słowa klucze:** władza świecka a władza kościelna, Kościół a Cesarstwo Rzymskie, prymat papieski w starożytności, cezaropapizm.

### I. Pojęcie cezaropapizmu

Określenie „cezaropapizm” jest znane i stosowane w nauce. Czy zawsze zasadnie<sup>1</sup>? Czy posługiwanie się nim nie prowadzi do zamazania obrazu relacji późnego Cesarstwa

---

<sup>1</sup> Literatura jest obszerna, w szczególności warto zwrócić uwagę na następujące opracowania (układ chronologiczny): P. Hinschius, *Esposizione generale delle relazioni tra lo Stato e Chiesa*, Torino 1892; B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936; J. Lo Grasso, *Ecclesia et Status (Fontes Selectae)*, Roma 1939; H. Berkhof, *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zurich 1947; N.H. Baynes,

Rzymskiego i Kościoła? Niniejszy artykuł ma być przyczynkiem do udzielenia odpowiedzi na te pytania.

Sam termin po raz pierwszy pojawił się u Justusa Henninga Böhmra, który w dziele dotyczącym protestanckiego prawa kanonicznego wspominał o dwóch rodzajach „dawnych a zepsutych zwyczajów ludzkich”, które uważał za groźne dla sprawiedliwego społeczeństwa<sup>2</sup>. Były to *papo-caesaria* – systemy polityczne, w których Kościół stanowił prawo w sprawach świeckich, oraz *caesaro-papia*, w których to władca świecki ogłaszał prawa w sprawach należących do jurysdykcji Kościoła<sup>3</sup>. Böhrer jako przykład legislacji według wzoru *caesaro-papia* podawał I księgę Kodeksu Justyniańskiego.

---

*An introduction to East Roman Civilization*, Oxford 1948; L. Brehier, *Le Monde Byzantin*, vol. 3, Paris 1947–1950, vol. I, *Vie et mort de Byzance*, Paris 1947, vol. II, *Les Institutions de L'Empire Byzantin*, Paris 1948, vol. III. *Le civilisation byzantine*, Paris 1950; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire* (2 vols.), Paris 1949–1959; A.R. Carranza, *El Triunfo del cristianismo: Estudios históricos*, Buenos Aires 1950; B. Biondi, *Il diritto romano cristiano*, vol. I, Milano 1952; A.W. Ziegler, *Die byzantinische Religionspolitik und der sog.: Caesaropapismus* [w:] *Munchener Beiträge zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels*, Munich 1953, s. 81–97; K. Aland, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz*, Berlin 1957; G. Ostrogorski, *History of the Byzantine State*, New Brunswick, N.J. 1957; J. Straub, *Kaiser Konstantin als EPISKOPOSTONEKTOS*, „*Studia Patristica*” 1957, nr 1, s. 678–695; S. Tyszkiewicz, K. Liesner, *Die Einheit der Kirche und Byzanz*, Würzburg 1962; A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire 284–602: A social, economic and administrative survey* (3 vols.), Oxford 1964; F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine political philosophy*, Washington 1966; R. Farin, *L'Imperio e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La Prima teologia politica del cristianesimo*, Zurich 1966; J. Straub, *Constantine as KOINOS EPISKOPOS*, „*Dunbarton Oaks Papers*” 1967, nr 21, s. 37–55; R. Lorenz, *Das Vierte bis sechste Jahrhundert* [w:] *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. K.D. Schmidt, E. Wolf, Göttingen 1970; J.M. Sansterre, *Eusebe de Cesaree et la naissance de la theorie „cesaropapiste”*, „*Byzantion*” 1972, nr 42, s. 131–195, 532–594; H. Ahrweiler, *L'Ideologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975; C. Andresen, *Geschichte des christentums: Von den anfangen bis zur hochscholastik*, vol. 1, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975; H.V. Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Darmstadt 1976; H.G. Beck, *Das Byzantinische Jahrtausend*, Munich 1978; H.G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980; T.D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981; G.W. Bowersock, *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.*, „*Classical Philology*” 1986, nr 81, s. 298–307; J. Herrin, *The Formation of Christendom*, Princeton 1987; R. Delmaire i in., *Les lois religieuses des empereurs romains*, vol. I, Paris 2005, vol. II, Paris 2009; J.M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 2010; J. Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge–New York 2011. Trzeba pamiętać też o licznych pracach J. Gaudemeta: *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, Paris 1957 (18 vols.), wraz z G. Le Bras (ed.), *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1957; *L'Eglise dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1958; wraz z Ch. Munier, *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1977; *Les Sources du droit de l'Eglise en Occident du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985; *Les gouvernants à Rome: essais de droit public romain*, Naples 1985; *Droit et société aux derniers siècles de l'Empire romain*, Naples 1992. Zastosowane skróty: Amm. Marc. – Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*; Ap. – *Apokalipsa św. Jana*; C.Th. – *Codex Theodosianus*; CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1866–; De Vita Const. – Eusebius, *De Vita Constantini*; Hbr – *List św. Pawła do Hebrajczyków*; HE – *Historia Ecclesiastica*; Jn – *Ewangelia wg św. Jana*; Łk – *Ewangelia wg św. Łukasza*; Mansi – *Sacrorum conciliorum, nova et amplissima collectio*, ed. G.D. Mansi; Ph. Labbe; Graz 1960–1961 (repr.); Mt – *Ewangelia wg św. Mateusza*; Nov. – *Nowele Justyniana*; PG – *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J.P. Migne, Series Graeca, Paris 1857–1866; PL – *Patrologiae Cursus Completus*, ed. J.P. Migne, Series Latina, Paris 1844–1855; Ps – *Psalm*; Rdz – *Księga Rodzaju*; Rz – *List św. Pawła do Rzymian*.

<sup>2</sup> J.H. Böhrer, *Ius ecclesiasticum protestantium: Usus hodiernum iuris canonici iuxta seriem Decretalium ostendens et ipsius rerum argumentis illustrans*, (Halae Magdeburgicae, 5 vol., 1756–1789) vol. I, s. 10–11 (*Dissertatio Praeeliminaria*, par. XV).

<sup>3</sup> K. Pennington, *Caesaropapism* [w:] *The New Catholic Encyclopedia: Supplement 2010* (2 t.), t. 1, Detroit: Gale Publishers 2010, t. 1, s. 183–185.

Z czasem nauka odeszła od definicji Böhmera, pojęcia cezarpapizmu zaczęto używać jako narzędzia do opisanego ustroju Bizancjum. Cesarz miał być suwerenem świecko-kościelnym. Böhmer jednak terminu *caesaro-papia* nie definiował jako arbitralnej władzy suwerena w sprawach religii ani nie łączył tego pojęcia jedynie z Bizancjum<sup>4</sup>. Kodeks był tu tylko przykładem. Termin mógłby pozostać użyteczny, gdyby oznaczał jedynie kompetencję władcy do brania udziału w zarządzaniu Kościołem, funkcjonującym przecież w społeczeństwie<sup>5</sup>. Piotr Michalik zaproponował definicję cezarpapizmu jako systemu politycznego, w którym rządzący skupia w swym ręku władzę zarówno religijną, jak i polityczną, albo posiada zwierzchność nad jej strukturami<sup>6</sup>. Jest to definicja trafna w odniesieniu np. do niektórych odłamów protestantyzmu, ale nieadekwatna w stosunku do czasów po przełomie konstantyńskim.

Za odrzuceniem tezy, iż Kościół akceptował absolutne panowanie cesarza nad nim, przemawia okoliczność, że odrzucał on arbitralny model sprawowania władzy przez biskupów. Sam termin „autokracja” nie oznaczał władzy despotycznej. Jeśli cesarz nie zdołał równoważyć interesów wybitnych osobistości i siatki stronnictw, tracił szybko władzę<sup>7</sup>.

Wiadome było, że cesarz był typem króla Dawida – namaszczonego królem prorokiem. Podobnie jednak jak Dawid, był monarchą z woli Boga, który mógł cofnąć swe poparcie, wskazując nowego pomazańca. Pozycji króla proroka nie utożsamiano z przyzwoleniem na despotyzm. Pojawiają się figury retoryczne wskazujące *prima facie* na przyznawanie cesarzowi przez Kościół władzy nieograniczonej, w rzeczywistości jednak kładziono nacisk na realizację sprawiedliwości naturalnej i zapewnienie właściwej administracji. Pamiętano, że władca pozostaje pod panowaniem Boga i działa li tylko jako typ (ikona) królującego Chrystusa. Gdy cesarz odstąpił od konstytucji – Ewangelii i kanonów – jego władza nie otrzymywała sankcji kościelnej<sup>8</sup>. Nie można mylić symboli, obrzędów i retoryki ze złożoną rzeczywistością stojącą za nimi. Cerkiew nie uznawała nigdy władzy za Lewiatana dzierżącego w swym ręku wszystko i o wszystkim władczo orzekającego. Boski porządek stworzenia wskazuje na przeciwieństwo absolutnego suwerena tego rodzaju, a to ze względu na wolność osoby ludzkiej, daną na zawsze przez Stwórcę. Na ochronę wolności chrześcijan wskazuje też zasada kierowania Kościołem, oparta na decyzjach soborów, synodów i prawie kanonicznym<sup>9</sup>.

Choć istniały dyrektywy i wyobrażenia o właściwym sposobie sprawowania władzy, nie istniała jednolita bizantyńska teoria polityczna, a to z dwóch powodów: (1) podstawowe źródła prawa kanonicznego, czyli Pismo Święte oraz kanony, nie popierały jednej, spójnej teorii relacji Królestwa Bożego do królestw tego świata, nie wskazywały też, by któryś z modeli relacji w nich prezentowanych był najlepszy czy jedynie dopuszczalny, (2) bizantyńscy teoretycy polityki byli zajęci przede wszystkim rozwiązaniami *ad hoc*<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 183–185.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> P. Michalik, *Kilka uwag na temat cezarpapizmu w Cesarstwie Wschodniorzymskim i Bizantyńskim* [w:] *Cuius regio eius religio?*, red. G. Górski i in., Lublin 2006, s. 83–90.

<sup>7</sup> Por. J.A. McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to its History. Doctrine and Spiritual Culture*, Oxford 2008, s. 381–383.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 384.

Wypowiedzi Chrystusa na temat władzy były różnorodne: akceptujące instytucje władzy jako model (ujmowanie swej misji jako zaprowadzenia Królestwa Bożego, Niebios czy Królestwa Syna Człowieczego, samookreślenie się jako król), zdystansowane wobec władzy doczesnej („co cesarskie...”, określenie Heroda Antypasa jako lisa, „Królestwo moje nie jest z tego świata”, Piłat ma tyle władzy ile mu „dano z góry”<sup>11</sup>). Wizja królowania Boga nie przekładała się na wizję koniecznego istnienia odbicia Boga króla w postaci monarchy. Słowa św. Pawła o podporządkowaniu się władzy pojmowano po zakończeniu prześladowań nie jako bezwzględny nakaz dawania posłuchu wobec groźby przymusu państwowego, lecz jako wskazówkę, jaka władza być powinna. Apostoł pisał ponadto za Nerona, zatem nie chodziło mu o konkretnego władcę, lecz o samą instytucję<sup>12</sup>.

Zdaje się, że istnieje sprzeczność między wypowiedzią Chrystusa z Mt 22.21 (brak wzmianki o Boskiej sankcji dla władzy) a słowami św. Pawła z Rz 13.1 (władza pochodzi od Boga), w wypowiedzi św. Pawła nie chodzi jednak o konkretne osoby władców, lecz o samą władzę państwową, władzę legitymowaną. Wypowiedź o upadku Babilonu w Ap. 17.1–18.24 czy o odrzuceniu świata w Listach Janowych (1 J 2.15) oraz metafora dwóch dróg zawarta w Didache nie wskazują na potępienie samych instytucji politycznych, mogą co najwyżej dotyczyć konkretnych piastunów władzy. Didache mówi o dwóch drogach w sensie moralnym, nie politycznym. Zjawiska, które Didache potępia, mogą zachodzić we wszelkich ustrojach. Zdaniem Aristotle’a Papanikolau<sup>13</sup> wypowiedzi św. Pawła, Apokalipsa i Didache miały być wyrazem trzech stanowisk wczesnochrześcijańskich dotyczących oceny państwa: przekonania o tym, że jest tylko konieczne lub że ma sankcję boską albo że jest przeklęte przez Boga. Według mnie jest to zdanie błędne, nie bierze bowiem pod uwagę różnicy między ocenami władzy jako instytucji oraz jej piastunów.

Zmiana stosunku do Rzymu nastąpiła wraz z pojawieniem się przychylnego chrześcijaństwu cesarza oraz ustaniem prześladowań i zapewnieniem wsparcia Kościoła, zwłaszcza w dziedzinie materialnej i prawnej. Trudno jednak mówić o zasadniczej zmianie doktryny<sup>14</sup>. Słusznie podnosi autor<sup>15</sup>, że przychylność oraz prawne uznanie religii chrześcijańskiej za państwową zmuszały do opracowania rozwiązań w ramach teologii politycznej, należało ustosunkować się do cesarza żywo zainteresowanego swą nową religią. Daleko było chrześcijanom głównych nurtów do przekształcania się w sekty i do ucieczki od świata, w tym od relacji z władzą. Kościół działał w świecie, składał się z ludzi – sam Logos „stał się ciałem”.

Mimo braku postawy izolacjonistycznej jasne stwierdzenie założyciela Kościoła, że Jego królestwo nie jest „z tego świata”, wyłączało identyfikowanie go z państwem rzymskim. Próby ogłaszania Cesarstwa Królestwem Boga na ziemi były skazane na niepowodzenie jako sprzeczne z prawowiernością. W utrzymaniu dystansu pomagały asceza i monastycyzm oraz wizja apokaliptycznego królowania Chrystusa. Cesarz mógł być typem boskiej władzy na ziemi, a jego władza mogła cieszyć się sankcją kościelną, pod-

<sup>11</sup> Mt 22.21; Łk 13.32; J 18.36.

<sup>12</sup> Por. C. Булгаков, *Православие...*, s. 331–344.

<sup>13</sup> A. Papanikolau, *Byzantium...*, s. 80–81.

<sup>14</sup> Por. *ibidem*, s. 81 i n.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 81–82.

legała ona jednak prawu boskiemu – najwyższemu i nienaruszalnemu – oraz kanonom stanowiącym rodzaj prawa wyższego. Jeżeli panujący naruszał to prawo, jego legitymacja słabła.

Wobec tych dwóch zasadniczych tez – podlegania *basileusa* prawu boskiemu i kanonom, oraz braku tożsamości Królestwa Bożego i jakiegokolwiek państwa ziemskiego – nie był możliwy w Bizancjum dalszy rozwój hellenistycznych doktryn deifikacji panującego<sup>16</sup>. Biskupi dystansowali się od wizji monarchy jako *nomos empsychos* czy cesarza jako *fons et origo* porządku prawnego. Owe doktryny nie miały żadnego oparcia w chrześcijaństwie.

## II. Czy cesarza uważano za *pontifex maximus* Kościoła?

Po „rewolucji konstantyńskiej” można mówić o pewnym „charyzmacie cesarskim”, o wizji cesarza – doczesnego „męża” Kościoła, oblubienicy. Cesarz występował też jako reprezentant świeckich – nowego narodu wybranego i królewskiego kapłaństwa powszechnego wiernych, był „pierwszym sługą” Kościoła<sup>17</sup>. Czy jednak zasadne jest twierdzenie, że monarcha stał się kimś na wzór *pontifex maximus, sui generis* biskupem Kościoła?

Euzebiusz z Cezarei podaje określenie się przez Konstantyna mianem *episkopos ton ektos*<sup>18</sup>, „biskupa” czy „nadzorującego tych, co są na zewnątrz” Kościoła. Słowa Konstantyna o byciu *episkopos...* znaczą, że uważał się za *quasi*-biskupa tych, którzy jeszcze nie wierzą w Jezusa Chrystusa albo tkwią w herezji, a obowiązkiem cesarskim jest przyprowadzić ich do Kościoła<sup>19</sup>. Nie chodziło tu zatem o biskupstwo w sensie sakramentalnym.

Interesująca jest teza, że „cezaropapistyczny” stosunek Euzebiusza z Cezarei do Konstantyna i samej władzy cesarza nawróconego jest skutkiem wpływu chrystologii ariańskiej, subordynacjonizmu Syna wobec Ojca, co przez analogię można było odnosić do cesarza jako swego rodzaju herosa czy półboga, mającego wyższą pozycję od kapłanów człowieka obdarzonego specjalną łaską Boga<sup>20</sup>. Prawdą jest, że obie strony

<sup>16</sup> J.A. McGukin, *The Orthodox Church...*, s. 385–386.

<sup>17</sup> Por. C. Булгаков, *Православие...*, s. 331–344.

<sup>18</sup> Vita Const. IV.24; ed. F. Winkelman, Berlin 1975; zob. np. R. Schilling, *A propos du Pontifex Maximus. Dans quelle mesure peut-on parler d'un emploi par les chretiens d'un titre prestigieux de la Rome antique?* [w:] Diritto e religione da Roma e Costantinopoli e Mosca. Da Roma alle Terza Roma. XI Seminario internazionale di studi storici, Roma 21–22 avril 1991, Roma 1994, s. 75–90.

<sup>19</sup> Zob. J. Straub, *Kaiser Konstantin als episkopos ton ektos*, „Studia Patristica” 1957, I, s. 678–695; G. Dagron (*Emperor and Priest...*, s. 133–134) zauważa po bliższym przyjrzeniu się grece Euzebiusza, że twierdzenie Konstantyna o byciu biskupem było tylko życzeniem, zaznaczonym przez użycie trybu przypuszczającego i odpowiednika słowa „być może”. Ponadto jako nieochrzczony cesarz pozostawał poza Kościołem. Dagron zwraca uwagę, że Euzebiusz zręcznie zestawiał czasownik „dogłądać” (*episkopein*) z rzeczownikiem *episkopos*, co służy nie stwierdzaniu kapłańskiego statusu Konstantyna, lecz raczej podważeniu go przez uczynienie w stosunku do cesarza terminu o specjalnym dla chrześcijaństwa znaczeniu znów terminem świeckim, oznaczającym kogoś, kto dogląda, dba o coś.

<sup>20</sup> Zob. poglądy na ten temat Erica Petersona i innych badaczy, zwłaszcza Fustela de Coulangesa, Luigiego Sturza: G. Dagron, *Vostocnij cezaropapizm* [w:] Gennadios, k 70-letiju akademika G.G. Litavrina

sporu o relacje między Ojcem a Synem uznawali Chrystusa za głowę Kościoła. Katolicy jednak, wyznając pełne bóstwo Chrystusa, stali na stanowisku niezależności jego Ciała-Kościola od bezprawnych ingerencji cesarza. Logos-Chrystus, jednej istoty z Ojcem, był też Królem królów i właściwym obrońcą Kościoła. Arianie, przecząc pełnemu bóstwu Chrystusa, głosili, że Chrystus jest głową ludzi – członków Kościoła, jednak Ojciec jest głową Chrystusa, zatem władca z łaski bożej – cesarz – jest zwierzchnikiem biskupów ustanowionych przez stworzonego Syna. Arianie wspierali rzeczywisty cesaropapizm, uważali cesarza – „delegata” Ojca – za głowę Kościoła utworzonego przez Syna<sup>21</sup>. Arianie widzieli w cesarstwie ziemski odpowiednik – obraz Królestwa Niebieskiego Ojca. Katolicy uznawali jednak, że Królestwo Boga i Królestwo Chrystusa to ten sam byt, zatem to w Kościele istnieje Wieczne Królestwo Boga<sup>22</sup>.

Poglądy przeciwników Nicei sprzyjały utrwalaniu idei absolutnej władzy monarchy – najwyższego wysłannika Boga na ziemi. Ortodoksyjni chrześcijanie przez definiowanie władzy królewskiej za pomocą pojęć wywiedzionych z nauki o Trójcy Świętej wprowadzali możliwość osądu postępowania cesarza z punktu widzenia zasad Kościoła, do czego uprawnieni byli kapłani-prorocy, tj. biskupi. Cesarz przestawał być *nomos empsychos* – *lex animata* i *fons omnis iuris* dla Kościoła<sup>23</sup>. Jednak nawet jeżeli przyjąć wizję cesarza jako *sui generis* herosa-półboga, nie czyni go to kapłanem, aczkolwiek stawia ponad hierarchią kościelną.

Francis Dvornik<sup>24</sup> przytaczał wypowiedzi św. Grzegorza z Nazjanzu jako opowiadające się za pogańską wizją monarchy, co opierał na wadliwej<sup>25</sup> interpretacji cytatu o Teodozjuszu, który powinien być dla poddanych „jak Bóg”. Grzegorz nie cytował Arystotelesa, lecz Psalmy i zauważał, jak mocno Pismo Święte krytykuje absolutystyczne zapędy panującego<sup>26</sup>. Swą wypowiedź wzmacniał odwołaniem się do Księgi Psalmów i Księgi Przysłów:

Cesarze, zważajcie na swą purpurę. Niniejsza mowa wskazuje na prawa obowiązujące i prawodawców. Wiedźcie, ile zostało wam powierzone i jak wielką dźwierzycie tajemnicę. Cały świat macie w rękę, choć mała korona i słabe ciało władcy. Co jest nad wami należy do Boga, co poniżej i do was należy. Bądźcie dla swoich poddanych jak bogowie [Ps 81.1.6] [...]. Serce króla jest w rękę Boga [Prz 21.1]. [...] Tam powinna być wasza siła, nie w złocie czy armii<sup>27</sup>.

Grzegorz odrzuca zatem teorię władcy – *nomos empsychos*, wprowadza również kontrast między chwałą cesarską a marnością ludzką. Przypomina, że monarsza *mimesis*

(*Melanges G.G. Litavrin*), Moscou 1999, s. 80–99, [http://www.krotov.info/libr\\_min/05\\_d/dag/ron\\_01.htm](http://www.krotov.info/libr_min/05_d/dag/ron_01.htm) (dostęp: 10.01.2013); *idem*, *L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellenisme. Le témoignage de Themistios*, „Travaux et Memoires du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance”, nr 3, De Boccard, Paris 1968; *idem*, *Orient-Occident: Cesaropapisme et theorie des deux pouvoirs face a la modernite*, „Revue d'ethique et de theologie morale” 2003, nr 227, Decembre, s. 143–157.

<sup>21</sup> G.H. Williams, *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, „Church History” 1951, vol. 20, iss. 4, December, s. 3–26; s. 15.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 15–16.

<sup>24</sup> *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, t. 2, Washington, D.C. 1966, s. 686–689.

<sup>25</sup> Tak J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 386; por. M. Azkoul, *Sacerdotium et Imperium. The Constantinian Renovatio According to Greek Fathers*, „Theological Studies” 1971, nr 52, s. 431–464.

<sup>26</sup> Por. Ps 81.6–7.

<sup>27</sup> *Oratio* 36.11, przekł. – R.M.



Boga i legitymacja władcy pochodząca od Stwórcy są warunkowe. Obraz Boga „dzierżącego serce królewskie” oznacza i wsparcie, i możliwość zakończenia życia monarchy w każdym momencie. Wers z psalmu wskazuje, że władza króla jest podtrzymywana przez Boga tylko o tyle, o ile tenże wykonuje powierzone mu zadania właściwie: gdy gwarantuje sprawiedliwość słabym i sierotom, gdy chroni biednych i potrzebujących (Ps 81.3–4)<sup>28</sup>. Teza Dvornika o „zdradzie” chrześcijaństwa pierwotnego przez Bizancjum na rzecz absolutyzujących pogańskich teorii władzy opiera się na chybionej interpretacji źródeł patrystycznych<sup>29</sup>.

Tradycja wschodnia wypracowała rozwiązania, których zastosowanie różniło się w zależności od sposobu, w jaki cesarz w danym momencie wchodził w spór religijny z mnichami, hierarchią czy ludem. Wykształciły się następujące twierdzenia i postulaty teologii politycznej, będące twórczym i dostosowanym do chrześcijańskiej ortodoksji przekształceniem starożytnych teorii władzy monarszej<sup>30</sup>:

1) **Przypisanie ograniczonego kapłańskiego statusu imperatorowi chrześcijańskiemu.** Postrzeganie urzędu cesarza jako kapłańskiego czy *quasi*-kapłańskiego opierało się na Ps. 109 opisującym mesjańskość jako kapłaństwo, jednak nie kapłaństwo aaronickie, lecz „według porządku Melchizedeka”. List do Hebrajczyków<sup>31</sup> godność kapłana-króla przypisał Chrystusowi, ale cesarz miał mieć w tym kapłaństwie udział. Jasno wypowiedział się na temat rozgraniczenia między duchownymi a monarchą Maksym Wyznawca, odmawiając cesarzowi „prawdziwego kapłaństwa, nie ma on bowiem „[...] miejsca przy ołtarzu; nie konsekruje chleba [...]. Nie chrzci, nie namaszcza olejem świętym, nie wybiera i nie wyświęca biskupów, kapłanów i diakonów; nie poświęca miejsc kultu; nie nosi oznak wyróżniających kapłaństwo [...]”<sup>32</sup>. Maksym podnosi<sup>33</sup>, że Melchizedek to nie zapowiedź cesarza-kapłana, lecz typ Chrystusa<sup>34</sup>. Maksym Wyznawca korzystał też z argumentu opartego na regule *lex orandi lex credendi*, zaznaczając<sup>35</sup>, że po wymienieniu w liturgii duchownych wspomina się cesarzy wraz ze świeckimi. I kult zatem wskazuje na miejsce władcy w Kościele.

Cesarz przyjmował komunie wraz z klerem, czynił to jednak, gdy Sakrament przyjęli wszyscy duchowni. Występował tu jako uprzywilejowany świecki. Postaci eucharystyczne przyjmował, tak jak inni świeccy, z rąk biskupa. Za sprawą przywileju dostępu do ołtarza uwidaczniało się „kapłaństwo w ekonomii”. Nie było to kapłaństwo sakramentalne, zresztą cesarze nie próbowali pełnić funkcji zastrzeżonych kapłanom. Czym

<sup>28</sup> Por. J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 386–387.

<sup>29</sup> *Idem*, *The Legacy of the Thirteenth Apostle: Origins of the East-Christian Conceptions of Church-State Relation*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 2003, nr 47 (3–4), s. 251–288.

<sup>30</sup> Por. *idem*, *The Orthodox Church...*, s. 388–395.

<sup>31</sup> Hbr 5.5–6, 6.20 etc. O Melchizedeku zob. np. F.L. Horton, *The Melchizedek Tradition*, Cambridge 1976; także uwagi w: O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1975, s. 257–258, 261–262; S. Łach, *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1959, s. 349–356. O patrystycznej interpretacji postaci Melchizedeka w relacji do Chrystusa zob. np. P. Paciorek, *Christ and Melchizedek both Fatherless and Motherless in the Christology of Augustine of Hippo* [w:] F. Young, M. Edwards, P. Parvis, *Studia Patristica*, vol. XLIII, Louvain 2006, s. 213–219.

<sup>32</sup> *Relatio Motionis*, 4, PG 90, kol. 116–117, przekł. za: *Historia chrześcijaństwa*, red. G. Dagron i in., red. wyd. pol. J. Kłoczowski, przeł. M. Żurowska i in., Warszawa 1999, s. 48.

<sup>33</sup> *Relatio...*, *loc. cit.*

<sup>34</sup> Por. Rdz 14.18; Hebr 7.1, 3.

<sup>35</sup> *Relatio...*, *ibidem*.

innym było przyjmowanie Eucharystii przez cesarza niż sama konsekracja<sup>36</sup>. Trafnie zwraca uwagę autor, że poza cesarzem przywilejem wejścia do sanktuarium cieszyli się wszyscy mający święcenia niższe<sup>37</sup>.

Nie można dopatrywać się przyznawania cesarzowi statusu kapłana, opierając się jedynie na pewnych sformułowaniach retorycznych lub prawnych czy dotyczących liturgicznej aktywności władcy, takich jak obrzędy okadzania opisane przez Konstantyna VII, stanowiące swego rodzaju „kapłański” przywilej. Obrzędy takie trzeba<sup>38</sup> widzieć w kontekście ich czasu i miejsca – wtedy okaże się że np. okadzanie ikon było popularne i wśród mnichów, i wśród świeckich<sup>39</sup>. Wskazówką może być analogia tego rodzaju akcji liturgicznej do sakramentaliów (gr. *mysteriakai teletas*) przeciwstawionych właściwym sakramentom<sup>40</sup>. W sferze dogmatów i sakramentów władzę cesarską można wręcz uznać za „zablokowaną”, dopuszczalne było jedynie pewne dostosowanie praktyki kościelnej do stanu wyższej konieczności.

Cesarskie kapłaństwo nakładało na imperatora obowiązek obrony prawowitej wiary, jak ją określali biskupi Kościoła. W tym kontekście trzeba widzieć aklamacje Chalcedonu adresowane do cesarza Marcjana na zakończenie VI sesji soborowej. Podobnie jest z korespondencją Leona Wielkiego z Marcjanem i Leonem I<sup>41</sup>. Określenia „kapłańskie” są używane do scharakteryzowania przymiotów moralnych cesarza. Tak portretował Sokrates Teodozjusza, powiadając, że był on „najlaskawszym” z ludzi na ziemi<sup>42</sup>. Można mówić, że cesarz ma „duszę kapłana” czy „charakter kapłański”, ale nie że jest według myśli bizantyńskiej kapłanem w sensie ścisłym<sup>43</sup>.

Kapłaństwo władcy określano *kat' oikonomian*. Miało to duże znaczenie z perspektywy wschodniego prawa kanonicznego. Zgodnie z zasadami *oikonomii* to, co nie dotyczy prawd wiary, może ulegać pewnym adaptacjom. Zastosowanie *oikonomii* w stosunku do cesarza wynikało już z roszczeń zgłaszanych przez Konstantyna Wielkiego, które znalazły pewne uznanie biskupów z jego otoczenia, a wywodziły się z tradycyjnej roli *pontifex maximus*. Sposób uznania tego rodzaju cesarskich prerogatyw przez tradycję bizantyńską wskazuje, że ograniczono je, posuwając się do wykluczenia ich co do istoty, a pozostawienia pewnych funkcji tylko ze względu na *oikonomię*.

<sup>36</sup> D.J. Geanakoplos, *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, „Church History” 1965, vol. 34, no. 4, December, s. 381–403, s. 391.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 390.

<sup>38</sup> J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 389.

<sup>39</sup> O cesarskich przywilejach liturgicznych zob. L. Brehier, *Hiereus kai Basileus*, Memorial L. Petit, Bucharest 1948, s. 41–45.

<sup>40</sup> Zob. D.J. Geanakoplos, *Church...*, s. 390, 392.

<sup>41</sup> W liście z roku 453 do Marcjana pisze: „Dzierżysz i palmę kapłaństwa, i koronę cesarską” (*regia corona, sacerdotalis palma*), co jednak wiąże się z popieraniem stanowiska Rzymu przez cesarza na soborze (zob. Mansi, vol. 6, kol. 219, ep. 111.3). Do biskupa Juliana pisał, że czujność cesarzy wobec monofizytów była znakiem ich „kapłańskiej świętości” – *sacerdotalis sanctitas*. Mansi, vol. 6, kol. 235, ep. 117.2. Do Leona I papież pisał, że jego działania jako władcy przeciwko herezji to *consortium Apostolorum ac Prophetarum* – „złączenie się z apostołami i prorokami” i że „Pan dał ci władzę monarchy nie tylko, by rządzić światem, lecz przede wszystkim by chronić Kościół”. Mansi, vol. 6, kol. 325, ep. 156.3.

<sup>42</sup> Sokrates, HE 7.42.

<sup>43</sup> J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 389–390.



Trzeba również odróżnić funkcję kapłańską od zajmowania się teologią. Znany list biskupa Kordoby Hozjusza<sup>44</sup> uważa się za wypowiedź sprzeciwiającą się ingerencji monarchy w sprawy magisterium, co jednak nie jest w pełni tożsame z wewnętrznymi sprawami Kościoła. Sam cesarz był chrześcijaninem, mógł zatem zabierać głos w debatach teologicznych, ponadto dysponował kadrami i narzędziami prawnymi przydatnymi do tworzenia regulacji organizacyjnych dla Kościoła. Zajmowanie się przez cesarzy sprawami teologii jest zrozumiałe, tym bardziej że w Bizancjum nie przestała istnieć wykształcona grupa świeckich – urzędników cesarskich<sup>45</sup>. Dzięki temu wykształceniu świeccy orientowali się w sprawach kościelnych<sup>46</sup>.

**2) Pogląd, że urząd monarchy ma charakter apostołski, a apostołstwo to cel i obowiązek cesarski.** Usytuowanie grobu Konstantyna między dwunastoma sarkofagami symbolizującymi apostołów interpretowano jako znak, że cesarz to trzynasty apostoł. Bycie „trzynastym apostołem” miało charakter wyróżnienia honorowego. Za czasów Jana Złotoustego apostołski charakter cesarza utrwalił się w tradycji Kościoła greckiego, określano tak jednak przede wszystkim Konstantyna. Kolejni cesarze uznawali się za jego duchowych następców i starali się o pochówek w westybulu kościoła Świętych Apostołów. Możliwe, że takie polecenia co do pogrzebu były wyrazem potwierdzania dążenia, by postrzegać monarchów jako władców sakralnych, ale Jan Chryzostom zwrócił uwagę, że według pojęć świeckich cesarze stają się „sługami rybaków”: „[...] ci, którzy w Konstantynopolu noszą koronę, pragną pochówku w westybulu, nie zaś obok apostołów. Imperatorzy stają się odzwierciedleniem rybaków. To źródło ich chwały, nie zaś wstydu po śmierci, takiej też chwały chcą dla potomków”<sup>47</sup>.

Jan Złotousty podkreślał służebną rolę cesarza w głoszeniu Ewangelii. Niekiedy interpretuje się słowa Sozomena<sup>48</sup> jako przyznanie, że cesarze w hierarchii Kościoła mieli być stawiani na równi z biskupami. To jednak opinia błędna<sup>49</sup>, Sozomen bowiem mylił się: żaden biskup Konstantynopola nie był pogrzebany w miejscu właściwym dla cesarza, najprawdopodobniej chodziło mu o przybycie relikwii św. Jana Chryzostoma do kościoła Świętych Apostołów w roku 438 z polecenia Teodozjusza II<sup>50</sup>.

<sup>44</sup> „Nie wtrącaj się w sprawy kościelne i nie wydawaj rozkazów w tym zakresie, lecz raczej od nas ucz się tych rzeczy. Bóg złożył w twoje ręce władzę cesarską, a nam powierzył sprawy Kościoła. [...] tedy ani nam nie wolno rządzić sprawami ziemskimi, ani ty, cesarzu, nie masz prawa składania ofiary kadzielnej”. *List Hozjusza, biskupa Kordoby, do cesarza Konstancjusza* [w:] Athanasius, *Historia arianorum ad monachos*, PG 23, kol. 691–796, przekł. J. Radożycki; por. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986, s. 92–93.

<sup>45</sup> Słowo „świecki” – *laicus* jako synonim niepiśmiennego na Zachodzie, zob. Y. Congar, *Jalons pour une theologie du laicat*, Paris 1953. „Grek” to często człowiek uczony, światły; zob. E. Goldmann, *Graecus = Gebildet, Melanges Emile Boisacq*, Brussels 1937, s. 399–409; co do szkół w Bizancjum zob. H.I. Marrou, *History of Education in Antiquity*, New York 1956, s. 340; L. Brehier, *Le Monde Byzantin*, vol. 3, Paris 1947–1950, s. 420f, 456f; R. Guillard, *La vie scholarie a Byzance*, Bull. Assoc. G. Bude, III, 1953, s. 63–83.

<sup>46</sup> Zob. Y. Congar, *After 900 Years. The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches*, New York 1959, s. 32.

<sup>47</sup> Jan Chryzostom, *Przeciwko żydom i poganom*, 9, PG 48.813–838; oraz *Homilia do II Kor*, 26.5, PG 61.381–391.

<sup>48</sup> HE 2.34: „Także biskupów grzebano [w kościele św. Apostołów – R.M.], gdyż kapłaństwo jest tak czcigodne jak godność cesarska, zaś w miejscach świętych ma ono, jak sądzę, pierwszeństwo”.

<sup>49</sup> J.A. McGukin, *The Orthodox Church...*, s. 390.

<sup>50</sup> Sozomen, HE 5.36; J.A. McGukin, *The Orthodox Church...*, s. 390.

3) *Symphonia władzy doczesnej i Kościoła*. Owa *symphonia* (*consonantia*) to równowaga między polityką doczesną a zasadami Królestwa Bożego – harmonia i kooperacja cesarstwa i Kościoła. *Symphonia* była celem, ideałem, nie zaś teorią polityczną. Zarys idei wyłożył św. Grzegorz z Nyssy, opierając się na biblijnej wizji gwarancji wsparcia Boga dla ludu Przymierza: jeżeli cesarz postępuje zgodnie z nakazami Boga, a poddani zachowują wiarę, to On błogosławi i ochrania państwo tak jak dawny Izrael. Stąd rodzi się *symphonia* nieba i ziemi, widziana zwłaszcza w ochronie cesarstwa przed najrozmaitszymi wrogami<sup>51</sup>. Święty Jan Chryzostom charakteryzował *symphonię* jako ścisłe odróżnienie właściwości Kościoła od właściwości władzy świeckiej, które pozostawały w tak ścisłym powiązaniu (*sydzygia*), że mogły być oddzielone tylko pojęciowo, tak jak dusza i ciało. Jan Złotousty posługiwał się przykładem króla Ozjasza dotkniętego trądem po próbie złożenia zastrzeżonej dla kapłanów ofiary kadzielnej<sup>52</sup>. W Homilii do Antiocheńczyków opisywał kompetencje obu władz:

Zatem pozostanie przy sprawach sobie właściwych. Monarchia i kapłaństwo mają swoje władztwa, chociaż kapłaństwo stoi wyżej. Król nie powinien być oceniany jedynie na podstawie wyglądu ani osądzany tylko na podstawie tego, ile złota i kamieni nosi. Do niego należy kierowanie sprawami doczesnymi, zaś władza kapłanów pochodzi od Boga [...] Ciała pozostają przedmiotem troski królewskiej, duszami zaś zajmuje się kapłan. Król darowuje długi ziemskie, kapłan odpuszcza winy [...]. Jeden korzysta z broni ziemskiej, drugi z duchowej. Moc tego ostatniego jest większa. Król zatem kładzie głowę pod dłoń kapłana, stąd też w Starym Przymierzu królów zawsze namaszczała kapłani<sup>53</sup>.

Przykładem działania *symphonii* właśnie, nie zaś cezaropapizmu, w praktyce jest zagwarantowanie przez cesarza ekumenicznego charakteru Soboru Efeskiego wobec zamierzeń patriarchów, by zwołać synody lokalne. Wtedy ustaliła się również procedura zwoływania soboru i ratyfikowania jego dokumentów przez cesarza, ale bez formalnego udziału w tworzeniu jego dekrétów. Regułą taką wyraził też list *Sacra* Teodozjusza II odczytany przed rozpoczęciem obrad soboru roku 431:

Stabilność państwa opiera się na religii, przez którą czcimy Boga. Obie są powiązane, gdyż jedna zależy od drugiej i rozwija się, gdy druga kwitnie. Skoro zaś Bóg powierzył nam władzę i uczynił przekazicielem pobożności i prawości poddanym, winniśmy zachować związek obu i baczyć na chwałę Boga i pożytek ludzi<sup>54</sup>.

Podobnie wypowiadał się Justynian w liście zwołującym II Sobór Konstantynopolitański w roku 553<sup>55</sup>. We wstępie do Noweli 5 z 535 r. Justynian przedstawił swoją definicję sfer właściwości cesarstwa (*basileia*) i władzy kapłańskiej (*hierosyne*). Wyrażono tu ideę *symphonia*, ten jednak ustęp jest przywoływany jako dowód na powrót do helle-

<sup>51</sup> Grzegorz z Nyssy, *Mowa pogrzebowa cesarzowej Flacilli*, PG 46.877–893.

<sup>52</sup> 2 Kron. 26.16.18, Jan Chryzostom, *Homilia 4 O Ozjaszu „Widziałem Pana”*, PG 56.126; oraz *Homilia 21, Ekloga o Władzy Cesarzowskiej*, PG 49.211–222.

<sup>53</sup> *Homilia 3 Do mieszkańców Antiochii*, PG 49.48–59; cyt. za: J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 389.

<sup>54</sup> Za: J.A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, Leiden 1994, s. 49.

<sup>55</sup> PG 86.1035. Choć panowanie Justyniana przypada na czas nieco późniejszy niż epoka analizowana w pracy, to jednak uważam, że jego wypowiedzi dobrze oddają doktryny i poglądy panujące na dworze cesarskim i wcześniej.

nistycznej wizji boskiego monarchy, często zjawia się też jako argument na rzecz „cezaropapizmu”.

Zdaniem J.A. McGuckina<sup>56</sup> Justynian nie wprowadza w tym miejscu nowej ani „wzmocnionej” teologii władzy politycznej. Jest to aluzja do Biblii, do Psalmu 131 zwłaszcza wersów 8–12, które definiują chrześcijańskie pojęcie *symphonia*. Król otrzymuje błogosławieństwo Boga, dba o świętobliwość kapłanów, którzy w zamian zanoszą modły o pomyślność królestwa, oraz by trwał ród monarszy, ale tylko póki strzeże on przymierza i praw Boga. Ustęp z Noweli należy zatem postrzegać jako potwierdzenie idei harmonijnej współpracy państwa i Kościoła, nauki o błogosławieństwie Boga dla monarchii, dopóki ta przestrzega Przymierza. Justynian skorzystał z argumentu o potrzebie *symphonia*, by doglądać zachowywania w Kościele prawidłowej doktryny, zatem podjął się pewnego rodzaju funkcji nadzorczej, stwierdzał jednak, że harmonia będzie możliwa jedynie, gdy będą przestrzegane kanony przekazane przez apostołów, a tłumaczone i zachowane przez świętych ojców (Nov. 6 *praef.*). Choć cesarz mógł być wzorem pobożności, wciąż rozbrzmiewał w codziennej modlitwie Kościoła werset psalmu, by „nie ufać książętom ani wodzom ludu”<sup>57</sup>.

*Symphonia tes agathe* – wspomiana w *praefatio* Nov. 6 Justyniana – ma zdaniem J. Meyendorffa<sup>58</sup> być zespoleniem, ma być tu mowa nie o dwóch odrębnych społecznościach, lecz o jednym społeczeństwie ludzkim mającym dwie hierarchie, obie dane przez Boga<sup>59</sup>. Sam autor przyznaje, że „teoretycznie zachowany jest dualizm sacerdotium i imperium”<sup>60</sup>, „kapłaństwo” jednak nie ma prawie wcale „wyrazu prawnego”, prawo cesarskie bowiem kieruje całością *politei* ludzkiej. Tradycje kościelne i decyzje soborów stają się prawem za pomocą dekretu cesarza, ale nie mają mocy prawa wiążącego *per se*<sup>61</sup>. Autor podnosi jednak, że między porządkiem prawnym cesarstwa i pozycją władcy jako źródła wszelkiego prawa a naturą religii chrześcijańskiej pozostawała luka, której akty prawne nie były w stanie wypełnić, nie mogły bowiem przyznać cesarzowi głosu decydującego w sprawach dogmatu, mogły jedynie regulować sprawy Kościoła w aspekcie majątkowo-organizacyjnym. Wypowiedzi dogmatyczne umieszczone w prawie świeckim nie były pojmowane jako źródła nowych wierzeń, lecz jako deklaracje wiary, która nie pochodziła od cesarzy, lecz od Kościoła. W tym duchu wypowiada się zachowany w *Actach* synodu w Akwilei reskrypt Gracjana, który stwierdza: *A quibus [chodzi o biskupów – R.M.] proficiscuntur instituta doctrinae ab iisdem discordis eruditionis repugnantia solverentur*<sup>62</sup>. W aktach prawnych, soborowych, w aklamacjach mamy do czynienia z podkreśleniem cesarskiej władzy sądzenia i stanowienia prawa, lecz w pismach teologicznych napotykamy rozważania na temat doktryny, ale w zasadzie bez odnoszenia się do wypowiedzi cesarskich<sup>63</sup>.

<sup>56</sup> J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 393–394.

<sup>57</sup> Ps. 118.9, 146.3; J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 393–394.

<sup>58</sup> J. Meyendorff, *Justinian, The Empire and The Church*, „Dumbarton Oaks Papers” 1968, vol. 22, s. 49.

<sup>59</sup> Zob. szerzej: A. Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963, s. 144–153.

<sup>60</sup> J. Meyendorff, *Justinian...*, s. 49.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Acta 3, za: N.B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994, s. 130, przyp. 190.

<sup>63</sup> J. Meyendorff, *Justinian...*, s. 51

Zdaniem J.A. McGuckina<sup>64</sup> papież Gelazy opowiadał się za ujęciem bardziej separatystycznym niż *symphonia*. Podział „gelazjański” skutkowałby modelem społeczeństwa chrześcijańskiego, w którym kapłani otrzymują władzę, świeccy zaś nie zajmują się sprawami kościelnymi. Justynian położył nacisk na to, jak obie władze powinny być wykonywane w świetle idei *symphonia*, ponieważ kapłaństwo i władza polityczna nie różnią się znacznie od siebie, nie są też sprawy święte tak bardzo różne od spraw publicznych i wspólnego interesu (Nov. 7.2.1). Dla umysłu rzymskiego bardziej liczyła się władza – *potestas*. Tylko jej dzierżyciel wprowadzał prawa w dziedzinie religii za radą tych, którzy mieli *auctoritas* – możliwość wpływania na cudze działania. Biskupi przyznawali sobie *potestas* w dziedzinie prawa kanonicznego, wewnątrzkościelnego. Gdy jednak chodziło o sprawy publiczne wiążące się z zagadnieniami kościelnymi, imperator musiał wypowiedzieć się władczo<sup>65</sup>. Cesarz stawał się tu „organem wykonawczym” Kościoła powszechnego<sup>66</sup>. Zasadnie F. Dvornik wskazał<sup>67</sup> na doniosłość polityczną soborów powszechnych. Cesarz oczekiwał, że będą one dawać definicje wiary podzielane przez całość hierarchii kościelnej, definicje owe zyskają moc prawa cesarskiego i w ten sposób będzie zagwarantowana jedność wyznania w całym państwie.

### III. Cesarskie *leges*: przejaw zwierzchności nad Kościołem czy *symphonia* w działaniu?

W IV–V w. imperatorzy promulgowali szereg ustaw w kwestiach religii<sup>68</sup>: (a) przepisy wprowadzone w celu rozpowszechnienia, ochrony i umocnienia wiary, (b) normy regulujące status niechrześcijan, (c) *leges* dotyczące organizacji Kościoła oraz jego funkcji społecznych<sup>69</sup>.

Jako takie prawodawstwo cesarzy ortodoksyjnych IV–V w. nie było skierowane na realizację postulatów dogmatycznych. Władcy starali się reagować na zagrożenia porządku publicznego i bezpieczeństwa, co było często powiązane ze sprawami religijnymi<sup>70</sup>. W tej perspektywie trzeba widzieć np. wydane przez Gracjana w roku 376 prawo przeciwko donatystom, którzy niebawem wystarli się o chroniący ich reskrypt<sup>71</sup>. Wtedy też biskupi zebrani w Rzymie na synodzie zwołanym przez papieża Damazego zwrócili się do Gracjana, by wystąpił przeciwko stronnikom Ursinusa i rzymskim donatystom, poprosili również o cesarskie zatwierdzenie (potwierdzenie?) systemu jurysdykcji koś-

<sup>64</sup> J.A. McGuckin, *The Orthodox Church...*, s. 394.

<sup>65</sup> *Ibidem*, 394–395; zob. *idem*, *St. Cyril of Alexandria...*, s. 51–54.

<sup>66</sup> J. Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, San Francisco 2008, s. 95.

<sup>67</sup> F. Dvornik, *Emperors, Popes and General Councils*, „Dumbarton Oaks Papers” 1951, nr 6, s. 1–23.

<sup>68</sup> Kodeks Teodozjański: J. Gaudemet, *S.v. Theodosien (Code)*, *Dictionnaire de droit canonique*, t. 7, ed. R. Naz, Paris 1935–1965, kol. 1215 i n. Po promulgacji Kodeksu Teodozjańskiego w roku 438 nadal ukazywały się *leges* dotyczące religii chrześcijańskiej i spraw kościelnych, przejął je Kodeks Justyniana. Wiele znalazło się w zbiorach prywatnych: *Novellae Posttheodosianae* (ustawy z lat 438–468) czy *Constitutiones Sirmondianae* (16 ustaw z lat 333–425).

<sup>69</sup> Za: A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008, s. 28 i n.

<sup>70</sup> Zob. R.M. Errington, *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill 2006, s. 194–195.

<sup>71</sup> Prawo z 376: C.Th. 16.5.6, reskrypt: C.Th. 6.28.1.

cielnej. Cesarz zaakceptował prawo Rzymu do rozpatrywania spraw deponowanych biskupów w prowincjach zachodnich oraz metropolitów Wschodu<sup>72</sup>.

Gracjan wydał również „ustawę tolerancyjną”, zapewniającą swobodę kultu wszystkim poza manichejczykami, fotynianami i eunomianami. Sokrates, Sozomen i Teodoret uważali ją za znak zakończenia prześladowań Kościoła rozpoczętych przez Walensa<sup>73</sup>. Nowsza nauka widzi w niej jednak środek skierowany przeciwko nicejczykom, a powstały pod naciskiem arian<sup>74</sup>. Prawo owo dotyczyło jednakże Wschodu, było reakcją na zamieszanie powstałe przez odwołanie z wygnania chrześcijan nicejskich tuż przed śmiercią Walensa. Można dopatrywać się w nim odpowiedzi na wniosek wiernych, by uregulować ich sytuację i zapewnić swobodę zrzeszania się, lecz bez zmian w hierarchii kościelnej ustanowionej za Walensa na Wschodzie<sup>75</sup>.

*Cunctos Populos* Teodozjusza Wielkiego (C.Th. 16.1.2.<sup>76</sup>) zawiera deklarację, co, w opinii władcy, jest ortodoksją, kto jest depozytariuszem prawdziwej nauki wiary, oraz że wolą cesarza jest wyznawanie przez poddanych właśnie takiego rodzaju chrześcijaństwa. Tekst ów, utrwalony i studiowany jako składnik kodyfikacji, stał się przedmiotem licznych debat, zwłaszcza co do jego dokładnego celu. Uważa się, że edykt mógł mieć pełną moc prawną<sup>77</sup>, mógł być manifestem związanym z elekcją na tron i mową od tronu<sup>78</sup> lub jedynie niewiążącym zarysem czy rdzeniem „programu politycznego”<sup>79</sup>.

Robert M. Errington stwierdza, że *Cunctos populos*, wbrew odmiennym opiniom wyrażanym przez współczesnych badaczy, miało funkcję ograniczoną, było skierowane wprost do ludności Konstantynopola, który miał się stać siedzibą władcy, czemu miała odpowiadać też jego pozycja w ustroju Kościoła. Edykt miał zagwarantować przejście kontroli nad Kościołem stolicy w ręce biskupa akceptowanego przez Teodozjusza i jego zachodnich doradców, postrzeganego przez nich jako reprezentanta trynitarniej doktryny większości hierarchów Zachodu. Istniały precedensy dotyczące usuwania przez władzę świecką *personae non gratae* z biskupstw oraz co do zakazywania niepożądanych praktyk religijnych, wraz jednak z *Cunctos populos* po raz pierwszy skorzystano ze świeckiego procesu prawotwórczego, by wpływać na mianowanie biskupów przez ograniczenie *ex ante* kręgu kandydatów za pomocą jasnego stwierdzenia, jakie poglądy dogmatyczne ma podzielać kandydat, by stał się akceptowalny dla cesarza<sup>80</sup>. Edykt był też wyraźną

<sup>72</sup> Pismo do cesarza zachowało się w listach św. Ambrożego, Ep. extr. coll. 7 (CSEL 82.3, s. 191–197). Odpowiedź Gracjana w formie reskryptu dla *vicarius*a Rzymu znajduje się w Collectio Avellana 13.

<sup>73</sup> Sokrates, HE 5.2.1; Sozomen, HE 7.1.3; Theodoret, HE 5.2., ed. L. Parmentier, Leipzig 1911.

<sup>74</sup> Tak A. Piganiol, *L'empire Chretien*, Paris 1972, s. 228–229; M. Meslin, *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967, s. 46 i n., 85.

<sup>75</sup> N.B. McLynn, *Ambrose...*, s. 91.

<sup>76</sup> Zob. o tym akcie prawnym np. A. Barzano, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milan 1996; J. Gaudemet, *L'Édit de Thessalonique: Aspect of the Fourth Century*, Leiden 1997, s. 43–51; R.M. Grant, *Augustus to Constantine: The rise and triumph of Christianity in the Roman world*, Louisville 2004; P. Maraval, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997; J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999.

<sup>77</sup> W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d.Gr.*, München 1955, s. 16–27.

<sup>78</sup> Tak N.Q. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1964, s. 28–29.

<sup>79</sup> A.M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Gottingen 1965, s. 28–31.

<sup>80</sup> R.M. Errington, *Roman. Imperial Policy...*, s. 218.



deklaracją wsparcia ortodoksji, która była w stolicy mniejszością<sup>81</sup>. *Cunctos populos* nie był jednak rezultatem arbitralnej decyzji cesarskiej, ponieważ na kształt praw promulgowanych przez cesarza wpływały rozmaite kręgi interesów. Początek panowania był ponadto najlepszym momentem na ubieganie się o przywileje<sup>82</sup>, samego zaś Teodozjusza uważano za łaskawego<sup>83</sup>.

Będący pewnym rozwinięciem czy też powtórzeniem *Cunctos populos* dla *Illyricum* edykt adresowany do Eutropiusza (C.Th. 16.5.6,3) skierowano przeciwko osobom kontrolującym w momencie jego promulgacji kościoły i ich mienie. Polecając usunięcie takich biskupów z miast – głównych centrów administracji i aktywności gospodarczej – edykt odsuwał ich od źródła dochodów i wpływów, co miało gwarantować lojalność ośrodków miejskich. Brak objęcia nowymi normami ludności wiejskiej może wskazywać, że priorytetem nie było powszechne nawracanie<sup>84</sup>. Ze względu na obecność ariańskich Gotów właśnie na wsi nakazywanie konwersji było wręcz prowokacją. Celem było zapobieżenie fraternizacji ludności miejskiej i wroga za pośrednictwem religii<sup>85</sup>.

Po Soborze Konstantynopolińskim I ukazał się edykt wykonawczy, skierowany do prokonsula Azji Auksoniusza, polecający mu zorganizować przejście stolic biskupich w jego prowincjach na rzecz zwolenników *credo* nicejsko-konstantynopolińskiego<sup>86</sup>. Auksoniusz miał potwierdzać ortodoksję kandydatów przez sprawdzanie, czy pozostają w komunii kościelnej przynajmniej z jedną z osób z przewidzianej przez władzę listy<sup>87</sup>. W *Cunctos populos* i w C.Th. 16.1.3 uwidacznia się wymóg demonstrowania nicejskiego wyznania wiary nie tylko w sumieniu, lecz przez wspólnotę eucharystyczną z określonymi biskupami. Podobnie wypowiada się konstytucja Arkadiusza C.Th. 16.4.6 (r. 404)<sup>88</sup>, nakazująca gubernatorom, by czuwali nad wdrażaniem zakazu gromadzenia się osób prawowiernych, ale odmawiających komunii ze wskazanymi biskupami. Żądanie jedności ołtarza z konkretnymi hierarchami wprowadzono, gdyż było ono łatwo weryfikowalnym probierzem szczerości deklaracji przynależności do Kościoła. W ten sposób prawo cesarskie wdrażało zasadę kościelną – przyjęcie komunii od danego biskupa jest znakiem podzielenia jego wiary<sup>89</sup>.

Rok po C.Th. 16.1.3 kilka edyktów cesarskich precyzowało lub zwiększało dolegliwości za wyznawanie herezji potępionych na soborze 381 roku. Dodano tu nowe, mniejsze grupy czy odłamy, których Kanon I Soboru nie ujmował. Było to zatem prawo o charakterze wykonawczo-uzupełniającym wobec przepisów soborowych<sup>90</sup>.

W czerwcu 383 r. Teodozjusz wezwał przywódców głównych odłamów chrześcijaństwa w okolicy do Konstantynopola. Zwołanie tej „konferencji stronnictw” spowodowa-

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Amm. Marc. 30.9.3, petycje i naciski mogły wpłynąć np. na C.Th. 10.10.12–15 z 380 r.

<sup>83</sup> Zosimos, 4.25.1; por. 4.27.1 oraz N.B. McLynn, *Ambrose...*, s. 107–108.

<sup>84</sup> R.M. Errington, *Roman Imperial Policy...*, s. 223.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> C.Th. 16.1.3 (30 lipca 381 r.).

<sup>87</sup> Zob. R.M. Errington, *Roman Imperial Policy...*, s. 230–231.

<sup>88</sup> Por. o tej ustawie Sozomen, HE 8.24.12.

<sup>89</sup> Por. L. De Giovanni, *Ortodossia, eresia, funzione dei chierchi. Aspetti e problemi della legislazione religiosa tra Teodosia I e Teodosio II*, Atti della Acad. Rom. Const. Cez. Intern., 1986, s. 59–76, s. 61–63.

<sup>90</sup> Zob. ocena Sozomena będącego prawnikiem: HE 7.12.11–12.

ło bezpośrednio niepokoje wywołane cesarską polityką pronicejską<sup>91</sup>. Poza ortodoksem Nektatiriuszem nowacjan reprezentował Agelius, homoian – Demophilus, anhomoian – Eunomius, macedonian – Eleusius z Kyzikos<sup>92</sup>. Od każdego zażądano pisemnej deklaracji poglądów odnośnie do relacji Syna do Ojca. Po otrzymaniu pism Teodozjusz porwał wszystkie poza *credo* nicejskim. Po takiej demonstracji przywódcy herezji zaczęli ulegać woli cesarskiej i kierować się ku wyznaniu nicejskiemu<sup>93</sup>. Sokrates zaznacza jednak, że Teodozjusz żadnego z nich nie prześladował, jedynie nakazał wygnanie Eunomiusa ze względu na głoszenie przez niego mów i organizowanie spotkań po domach, co okazało się „szkodliwe”. Cesarz zgadzał się, by każdy mógł się zbierać „w swym własnym miejscu” i tak formułować naukę chrześcijańską, jak uważał za stosowne, według możliwości swego intelektu<sup>94</sup>. Sokrates nie wiedział o trzech ustawach skierowanych przeciwko eunomianom, homoianom i macedonianom; znał je Sozomen i uważał je za narzędzia strachu, nie kary<sup>95</sup>. W roku 388 Teodozjusz pokazał, że nie utożsamiał lojalności wobec monarchy z wyznaniem – przez mianowanie poganina Flawiusa Eutolmiusa Tatianusa prefektem pretorium. Jego syna Proculusa uczynił prefektem Konstantynopola<sup>96</sup>. Pragmatyzm skierowany na utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa potwierdza też pierwotna reakcja cesarska na spalenie synagogi w Kallinikon i napad mnichów na gnostyków<sup>97</sup>.

Spoglądając na powyższe przykłady, można w prawach cesarzy omawianego okresu widzieć połączenie postulatów *symphonia* z pragmatyzmem i dążeniem do zapewnienia pokoju i porządku publicznego.

## IV. Cesarz a prymat papieski

Powstanie nowej stolicy rozpoczęło proces utożsamienia centrum Kościoła wschodniego z centrum Imperium, co prowadziło do ścisłego złączenia życia Kościoła z aktywnością cesarzy. Można tu mówić o wizji Kościoła imperialnego, opartego na infrastruktury

<sup>91</sup> Zob. Sokrates, HE 5.10; Sozomen, HE 7.12.

<sup>92</sup> Sokrates, HE 5.10.24, Sozomen, HE 7.12.9.

<sup>93</sup> R.M. Errington, *Roman Imperial Policy...*, s. 231–232.

<sup>94</sup> Sokrates, HE 5.20.4–5.

<sup>95</sup> Sozomen, HE 7.12.11–12 (*in fine*).

<sup>96</sup> R.M. Errington, *Roman Imperial Policy...*, s. 237.

<sup>97</sup> Zob. Ambr. Ep. 74 (Ep. extra coll. Ia), Ep. extra coll. oraz I. McLynn, *Ambrose...*, s. 298–309; zob. o prawie zapobiegającym wchodzeniu do miast mnichów-awanturników, jego uchyleniu w roku 392 i usunięciu Tatianusa i Proculusa oraz zastąpieniu ich Flaviusem Rufinusem, gorliwym chrześcijaninem z Zachodu: R.M. Errington, *Roman Imperial Policy...*, s. 246 i n., o próbie pokojowego rozwiązania problemu dotyczącego Serapeionu. Wkrótce ukazało się również prawo nakładające wysokie kary na biuro gubernatora za dopuszczanie próśb o „rewizję” czy łaskę w sprawach karnych. Interwencje biskupa nie mogły być dłużej tolerowane. Obniżanie kar osobom naruszającym porządek publiczny było zabronione. *Ibidem*, s. 250–251. Wkrótce ukazało się też prawo nakładające wysokie kary na biuro gubernatora za dopuszczanie próśb o „rewizję” czy łaskę w sprawach karnych. Nie miały być tolerowane interwencje ani biskupa, ani kleru czy ludu, zmniejszanie kar naruszających porządek publiczny było wzbronione. C.Th. 11.36.31.

rze prawnej i administracyjnej cesarstwa<sup>98</sup>, gdzie cesarz władał wspólnie z biskupami<sup>99</sup>. Pojawiło się niebezpieczeństwo, że jurydyczne cechy Kościoła staną się kompetencjami cesarskimi, biskupi zaś będą tylko egzekutywą i biegłymi w sprawach rytuałów. Wciąż jednak istniał Kościół na Zachodzie, gdzie wykonywał swą władzę papież.

Liczne zjawiska życia Kościoła IV i V w. można interpretować przez pryzmat pytania, czy najwyższą władzą i prawem Kościoła będzie Tradycja Apostolska i pochodzące z niej instytucje, w tym biskupstwo i prymat rzymski, czy władza cesarska i jej prawodawstwo<sup>100</sup>. Wtedy też papież Syrycjusz promulgował „pierwszy dekretal” – akt perceptorny, środek prawny odpowiadający regulacji z Sardyki. Według tego dekretalu Stolica Apostolska jest uniwersalnym sędzią i prawodawcą Kościoła<sup>101</sup>, biskup Rzymu zaś pozostaje z resztą Kościoła w takim stosunku jak głowa i pozostałe części ciała<sup>102</sup>.

Papież stopniowo potwierdzali swe kompetencje najwyższej władzy w Kościele, przywilej posyłania paliusza oraz prawo do nadawania ważności uchwałom soborowym<sup>103</sup>. Przecistawianie się przez papieży *basileusowi* i patriarsze jego miasta obejmowało odrzucanie idei wykonywania władzy w Kościele na podstawie prawa politycznego czy prawa cesarskiego. Papież Syrycjusz stwierdzał, podkreślając pochodzenie swego urzędu od Piotra:

*Quia officii nostri consideratione non est nobis dissimulare, non est tacere libertas: quibus major cunctis Christianae religionis zelus incumbit, portamus onera omnium qui gravantur. Quin immo haec portat in nobis beatus Apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes*<sup>104</sup>.

Bonifacy I (418–422) pisał<sup>105</sup>, że kierowanie i „szczyt” Kościoła powszechnego (*regimen [...] et summa*), które Chrystus powierzył Piotrowi, przeszły na kolejnych biskupów Rzymu, ich orzeczenia są ostateczne. Kto się im sprzeciwiał, nie mógł pozostać

<sup>98</sup> Y. Congar, *After 900 Years...*, s. 7–8; por. A. Karatschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Grossen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, „Kirche und Kosmos, Orthodoxes und Evangelisches Christentum, Studienheft” 1950, No. 2, s. 137–152.

<sup>99</sup> Przez ukonstytuowanie się jako „opiekunowie” chrześcijaństwa cesarze nadawali kanonom moc prawa świeckiego, wobec tego Kościół jedynie wskazywał określony cel, a środki prawne jego realizacji zapewniał imperator. Zob. J. Gaudemet, *Droit Romain et Droit Canonique en Occident aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Actes du Congrès de Droit Canonique, IV 1947, Paris 1950, s. 254–267.

<sup>100</sup> Zob. np. T. Jalland, *The Church and the Papacy*, London 1944, s. 246–249, 255–257, 258; J. Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Crestwood, NY 1992.

<sup>101</sup> *Ut haec quae ad tua consulta rescriptimus, in omnium coepiscoporum nostrorum perferri facias notionem, et non solum eorum qui in tua sunt dioecesi constituti, sed etiam ad universos Carthaginenses ac Boeticos, Lusitanos atque Gallicos, vel eos qui invicinis tibi collimitant hinc inde provinciis haec quae a nobis sunt salubri ordinatione disposita, sub litterarum tuarum prosecutione mittantur [Epistola decretalis papae Siricii, PL 13.1132; PL 56.555];* zob. T. Jalland, *The Church...*, s. 265–277.

<sup>102</sup> *Explicuimus, ut arbitror, frater carissime, universa quae digesta sunt in quaerelam, et ad singulas causas, de quibus per filium nostrum Bassianum presbiterum ad Romanam Ecclesiam, utpote ad caput tui corporis, retulisti, sufficientia, quantum opinor, responsa reddidimus. Nunc fraternitatis tuae animum ad servandos canones et tenenda decretalia constituta magis ac magis incitamus. [...] Et quamquam statuta Sedis Apostolicae, vel canonum venerabilia definita nulli sacerdotum Domini ignorare sit liberum [Epistola decretalis papae Siricii, PL 13.1132; PL 56.555].*

<sup>103</sup> Y. Congar, *After 900 Years...*, s. 101–103.

<sup>104</sup> *Epistola decretalis papae Siricii*, PL 13.1132; PL 56.555.

<sup>105</sup> Ep. 14, PL. 20, 777A–779A.

członkiem społeczności chrześcijańskiej (*Christianae religionis extorris*) ani spodziewać się zbawienia (*habitor caelestium non poterit esse regnorum*). Gelazy I (492–496) był pierwszym, który określał papieża jako *vicarius Petri* albo *vicarius Christi*<sup>106</sup>.

W czasie schizmy akacjańskiej Gelazy – poza potwierdzeniem rzymskiego prymatu jurysdykcyjnego w całym Kościele, który i Wschód uznawał<sup>107</sup> – sformułował doktrynę o stosunkach między państwem a Kościołem. W słynnym liście do cesarza Anastazjusza kreślił obraz „doktryny dwóch władz”, według której świat doczesny jest kierowany przez *auctoritas sacrata pontificum* oraz *regalis potestas*. Każda z nich jest niezależna od drugiej i zwierzchnia w swej dziedzinie, lecz podlega drugiej, jeżeli chodzi o dziedzinę, w której jest niewłaściwa. Cesarz jako władca najwyższy, pochodzący od Boga zasadnie domaga się posłuszeństwa w sprawach świeckich. Nie jest jednak kapłanem, i winien jest posłuszeństwo duchownym, zwłaszcza biskupowi Rzymu, we wszystkich sprawach kościelnych. Ponadto cesarze powinni podporządkować swoje decyzje nakazom hierarchów<sup>108</sup>. Jedynym kapłanem-królem jest Chrystus. Na ziemi obie te funkcje pozostają rozdzielone: cesarze potrzebują pomocy kapłanów, by zyskać życie wieczne, kapłani zaś zależą od cesarzy, jeżeli chodzi o sprawy doczesne.

M.V. Anastos<sup>109</sup> zwraca uwagę, że dla dworu cesarskiego poglądy Gelazego były niezrozumiałe. Atanazy nie odpowiedział nawet na list papieski, jego następcy ignorowali papieskie wskazówki. W opinii Wschodu Gelazy był arogancki i uparty, co miało zagrażać samej wspólnocie chrześcijańskiej. Papież zwracał się do cesarza z szacunkiem, nawet gdy polecał mu usunięcie imienia Akacjusza z dyptychów, jednakże stwierdzał wyraźnie, że biskup Rzymu nie może być „związany czy uwolniony” mocą władzy świeckiej, i zaznaczał, że „królestwo” kapłańskie jest bardziej godne i zajmuje

<sup>106</sup> Zob. A. Blaise, H. Chirat, *Dictionnaire latin français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954; s.v. *vicarius* Caspar, *Geschichte des Papsttums*, I, 430f, przypisuje sformułowanie o papieżu jako zastępcy – wikariuszu piotrowym (*cuius* [= Petri] *vice fungimur*: PL 54.147AJ) papieżowi Leonowi I. M. Maccarrone, *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N.S. 18, 1–4 [Roma 1952]), badał historię tytułu v. Petri i v. Christi, stwierdzając jednak bez przytoczenia tekstów wcześniejszych niż Apionius, że idea pochodzi od Cypriana Kartagińskiego (zm. 258). Wskazał, inaczej niż Caspar, że takie wyrażenie było używane na określenie papieża przez jego legatów na Soborze Efeskim. Zob. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, R. Schiffer, Berlin et al., 1914/1984, I, 1, 3, 60.25–35). Dokumenty Feliksa III (483–492) określają go jako *qualiscumque vicarius* – „pewnego rodzaju wikariusza” Piotra. Por. A. von Harnack, *Christus praesens – vicarius Christi*, Berlin 1928, s. 415–446.

<sup>107</sup> Zob. *Documents illustrating Papal Authority A.D. 96–454*, ed. E. Giles, London 1952; B.J. Kidd, *The Roman Primacy to A.D. 461*, London 1936; L. Duchesne, A.H. Mathew, *The Churches Separated from Rome*, New York–London 1907; J. Chapman, *Studies in Early Papacy*, London 1928; E. Batiffol, *Le catholicisme des origines a S. Leon* (4 vols.), Paris 1909–1924, *idem*, *Cathedra Petri, Et. d'hist. anc. de l'Eglise*, Paris 1938; S.H. Scott, *The Eastern Churches and the Papacy*, London 1928. Literatura przytoczona tu i w przypisie wcześniejszym głównie za: M.V. Anastos, *Constantinople and Rome. A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches*, [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1\\_2.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1_2.html) (dostęp: 15.02.2016).

<sup>108</sup> [...] *Non legibus publicis, non a potestatibus saeculi, sed a pontificibus et sacerdotibus omnipotens Deus Christianae religionis dominos et sacerdotes voluit ordinari, et discuti, recipique de errore remeantes Imperatores Christiani subdere debent executiones suas ecclesiasticis praesulibus, non praeferre*. [*Epistola s. tractatus Felicis III Papae*, PL 58.944C]; [...] *ad sacerdotes enim Deus voluit, quae Ecclesiae disponenda sunt, pertinere, non ad saeculi potestates, quae, si fideles sunt, ecclesiae suae et sacerdotibus voluit* [Deus] *esse subiectas. Non sibi vindicet alienum jus, et ministerium quod alteri deputatum est* [...]” (*ibidem*).

<sup>109</sup> M.V. Anastos, *Constantinople and Rome: A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches*, [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1\\_7.html#b](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1_7.html#b) (dostęp: 26.12.2013).

się kwestiami ważniejszymi niż monarchia (*gravius pondus est sacerdotum*)<sup>110</sup>. Można stwierdzić, że papież IV–V wieku wypracowali własny model *symphonia*, dążąc do zabezpieczenia się przed poglądami o zwierzchności cesarza nad biskupami w dziedzinie kościelnej<sup>111</sup>.

Kończąc rozważania dotyczące Kościoła łacińskiego, chciałbym poświęcić nieco uwagi myśli św. Augustyna. Można powiedzieć, że przyjmował on trzy „poziomy” własnego postępowania w ramach wspólnoty politycznej:

- 1) władca i obywatele działają, kierując się wiarą i cnotami przynależnymi Miastu Boga,
- 2) obywatele dążą do dobra wspólnego przez realizację cnót doczesnych, ziemskich,
- 3) obywatele nie kierują się cnotami jakiegokolwiek rodzaju, lecz wspólną żądzą osobistego zysku i osobistego spokoju<sup>112</sup>.

Pogański Rzym był *caput terrenae civitatis* (Civ. Dei XV 5), znakiem jego zepsucia było wyznawanie wielobóstwa. Był antytypem państwa Boga<sup>113</sup>. Augustyn dopatrywał się w chrześcijaństwie dopełnienia i naprawy państwa rzymskiego, jego samorealizacji i stania się narzędziem zbawienia<sup>114</sup>.

Czy Augustyn pragnął powstania teokratycznego *Imperium Romanum* lub unii Kościoła i cesarstwa? Związek tego rodzaju nie jest u niego niezbędny<sup>115</sup>. Dopuszczalne były różne jego formy, od teokracji aż do kooperacji podobnej do *symphonia*. Kościół powinien wpływać na państwo, cesarz zaś powinien działać w celu rozprzestrzenienia prawdziwej religii<sup>116</sup>. Augustyn nie identyfikował *Civitas Dei* z żadnym państwem ziemskim, jego dzieło przygotowało jednak nieświadomie drogę dla tego rodzaju interpretacji<sup>117</sup>.

Autoidentyfikacji konkretnego bytu politycznego z *Civitas Dei* można dopatrzeć się w Świętym Cesarstwie Rzymskim, uznającym się za wspólnotę chrześcijańską z „dwoma mieczami”. Trafne dla jego charakterystyki wydają się słowa *Omnium Christianorum una res publica est*<sup>118</sup> oderwane od oryginalnej myśli ich autora.

Święte Cesarstwo mogło widzieć w sobie realizację idei Augustyna przez twierdzenia o pozycji cesarza w Kościele jako władcy uświęconego, kanonika św. Piotra, obrońcy Kościoła. Brak tu ujęcia dualistycznego – społeczeństwo jest zjednoczone pod panowaniem świętego cesarza, żyje w świętym państwie<sup>119</sup>.

<sup>110</sup> Ep. Ad Athanasium Imp. PL 59.42A.

<sup>111</sup> Zob. P. Toubert, *La theorie gelasienne des deux pouvoirs. Propositions en vue d'une revision* [w:] *Studi in onore di Giosue Musce*, ed. C. Damiani Fonsceca, V. Sivo, Bari 2000, s. 519–540.

<sup>112</sup> D.X. Burt, *Cain's City* [w:] Augustinus, *De civitate Dei*, ed. Ch. Horn, München 2010, s. 205.

<sup>113</sup> J. O'Meara, *Charter of Christendom: The Significance of the City of God*, New York 1961, s. 102.

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>115</sup> Por. J. O'Meara, *Charter...*, s. 108–109. O tym, że Augustyn nie miał na celu pełnego odseparowania porządku politycznego i religijnego – chrześcijańskiego zob. A. Eckmann, *Stosunek św. Augustyna do państwa rzymskiego* [w:] *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 213–262.

<sup>116</sup> Por. J. O'Meara, *Charter...*, s. 109–110, Civ. Dei. V 24.

<sup>117</sup> J.N. Figgis, *The political Aspects of S. Augustine's „City of God”*, London 1921, s. 84.

<sup>118</sup> Tak J.N. Figgis, *The political...*, s. 84.

<sup>119</sup> Zob. np. *ibidem*, s. 84–85, z przytoczeniem poglądów Engelberta z Admont oraz H.J. Bermann, *Law and Revolution*, Cambridge 1983, vol. I, *passim*.



Spoglądając z perspektywy jurysprudencki i nawiązując do dorobku św. Augustyna, Henricus de Segusio uznawał za ważny czynnik wpływający na jedność i pokój w świecie chrześcijańskim prawo dotyczące relacji między *sacerdotium* i *imperium*<sup>120</sup>. Choć uważany za „skrajnego papalistę”, twierdził, że prawo kanoniczne uznaje rozróżnienie władz i odrębne obszary ich jurysdykcji. Jego zdaniem cesarz ma *plenitudo potestatis* w sprawach świeckich, papież nie powinien arbitralnie ingerować w sprawy właściwe cesarzowi<sup>121</sup>. Monarcha natomiast nie ma prawa ingerowania w sferę kościelną, odpowiada za nią papież. Hostienis podkreślał, że obie władze mają współdziałać dla dobra wspólnego świata chrześcijańskiego<sup>122</sup>. Władza świecka miała wspomagać hierarchię Kościoła, również w zwalczaniu herezji<sup>123</sup>.

Według Hostiensisa prawo kanoniczne ma gwarantować *salus animarum*, zatem nie może dopuścić do zagrożenia owego dobra najwyższego człowieka przez nieudolne postępowanie władzy doczesnej. Stąd pochodzi uznanie papieskiego prawa interwencji w specjalnych okolicznościach<sup>124</sup>. Przez prawo *ordo ecclesiasticus* – *Civitas Dei* może pielgrzymować w doczesności<sup>125</sup>. W myśli Henryka de Segusio można dopatrywać się koncepcji podobnych do bizantyńskiej *symphonia*, powstających jednak już w nowych okolicznościach i w odmiennej kulturze umysłowej, chociaż odwołującej się po części do tych samych źródeł myśli chrześcijańskiej.

## V. Podsumowanie

Pewną trudnością przy badaniach jest to, że Cesarstwo Rzymskie i jego następca – Bizancjum – nie dysponowały „ustawą zasadniczą” jasno regulującą stosunki między władzą świecką a kościelną. Stąd problemy w sformułowaniu jednolitej wykładni danego tekstu. Przykładowo słynne twierdzenie Balsamona – *prima facie* – jasne i niewymagające specjalnych zabiegów interpretacyjnych, że cesarz nie podlega ani prawom świeckim, ani kanonom, powinno być interpretowane w kontekście. Wtedy można sformułować *argumentum a rubrica*, że nie chodzi tu o sprawy dogmatyczne, a jedynie o kwestie kanonów dyscyplinarnych<sup>126</sup>.

Można starać się analizować problem „cezarpapizmu” w Bizancjum przez pryzmat skutków serii konfliktów cesarzy i patriarchów. Bezpośrednie rezultaty owych starć pozwalają na wgląd w mechanizmy władzy w Cesarstwie, trzeba jednak badać i długofalowe skutki takich konfrontacji, by sprawdzić, czy przyniosły one stałe rezultaty w Kościele<sup>127</sup>. We wczesnym okresie istnienia Cesarstwa Wschodniego najczęściej kon-

<sup>120</sup> C. Gallagher, *Canon Law and the Christian Community: The Role of Law in the Church According to the Summa Aurea of Cardinal Hostiensis*, Roma 1978, s. 103–104.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 104–105.

<sup>122</sup> *Appaertus*, I 31, 1, s.v. *fuert*, za: C. Gallagher, *Canon Law...*, s. 107–108.

<sup>123</sup> C. Gallagher, *Canon Law...*, s. 108.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 107, z powołaniem na J.A. Watt, *The Use of the Term, plenitudo potestatis' by Hostiensis*, *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, 1965. s. 170.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> D.J. Geanakoplos, *Church...*, s. 383–384.

<sup>127</sup> *Ibidem*, s. 385.

flikt dotyczył materii dogmatycznej. Czasowo przewagę miała wola cesarska. Żaden z poglądów heterodoksyjnych popieranych przez któregośkolwiek cesarza nie doczekał się jednak uznania przez Kościół<sup>128</sup>. W sporach o dogmaty w IV–V wieku cesarze byli zdolni narzucać swą wolę części duchownych i wiernych, choćby tylko na czas swego panowania, lecz ciągle działali opozycyjni biskupi i trwała „alternatywna” struktura władz w Kościele, oparta na sukcesji apostołskiej.

Chcąc określić zakres władzy cesarskiej w Kościele, trzeba zwrócić uwagę na sfery kompetencji monarchy. W dziedzinie czysto świeckiej cesarz stanowił prawa jako suweren. Kolejnym obszarem była sfera regulacji kościelnej dotyczącej spraw organizacyjnych. Kontrola tego „zewnętrznego” elementu Kościoła<sup>129</sup> w razie konfliktu była ostatecznie wykonywana przez cesarza, lecz przy udziale hierarchii. Najważniejsze jednak było pytanie o skalę kompetencji cesarskich w przedmiotach: sakramentów i dogmatów. Tu właściwa była jedynie hierarchia.

Zamiast terminu „cezarpapizm” zaproponowano wprowadzenie określenia *caesaroprocurement* albo *caesaropaternalism* bądź *caesarocybernesis*. Termin *paternalism* wydaje się jednak zbyt słaby, by oddać rolę cesarza w Kościele Bizancjum, *caesarocybernesis* zaś jest określeniem zbyt silnym<sup>130</sup> i czysto świeckim. Można próbować zastosować określenia podobne do tych przydawanych monarsze angielskiemu po zerwaniu z katolicyzmem: Obrońcy Wiary i Najwyższego Władcy w Kościele, ale i one nie oddają pozycji cesarza bizantyńskiego. „Najwyższy władca Kościoła” to określenie zbyt mocne, nie zawiera w sobie konotacji świętości godności cesarskiej, mistyki przypisywanej jej przez Bizantyńczyków.

Podsumowując, warto odejść od stosowania określenia „cezarpapizm” w odniesieniu do Bizancjum jako mylącego, sugerującego absolutystyczną kontrolę cesarza nad Kościołem jego państwa<sup>131</sup>, albo posługiwać się tym słowem z zastrzeżeniami.

## Bibliografia

### Źródła

- [Maximi Confessoris], *Relatio motionis*, PG 90.109C–129C.  
*Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, R. Schiffer, Berlin et al. 1914–1984.  
*Acta Conciliorum Oecumenicorum s. secunda*, ed. R. Riedinger, E. Lamberz, Berlin–New York, 1981–.  
 Ambroży, *Epistolae extra collectionem*, ed. M. Zelzer, CSEL vol. 82/3 (1982).  
 Ammianus Marcellinus, *Res Gestae*, ed. Ch. Upson Clark, J. Carew Rolfe, Cambridge 1935–1939.  
*Epistola decretalis papae Siricii*, PL 13.1132; PL 56.555.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 386.

<sup>129</sup> Zob. Ph. Sherrard, *Greek East and Latin West*, London 1955, s. 93.

<sup>130</sup> Zob. D.J. Geanakoplos, *Church...*, s. 398.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 399.

- Epistolae Imperatorum Pontificum Aliorum Inde ab a. CCCLXVII usque DLIII datae Avellana Quae Dicitur Collectio*, ed. O. Guenther, CSEL, 35 (2 vol.), 1895.
- Euzebiusz z Cezarei, *Vita Constantini*, ed. F. Winkelmann, Berlin 1975.
- Grzegorz z Nyssy, *Mowa pogrzebowa cesarzowej Flacilli*, PG 46.877–893.
- Hermiasz Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, PG 67.843–1724.
- Jan Chryzostom, *Homilia 3 do Mieszkańców Antiochii*, PG 49.48–59.
- Jan Chryzostom, *Homilia 4 O Ożjaszu „Widziałem Pana”*, PG 56.126.
- Jan Chryzostom, *Homilia 21, Ekloga o władzy cesarskiej*, PG 49.211–222.
- Jan Chryzostom, *Homilia do Drugiego Listu do Koryntian*, PG 61.381–391.
- Jan Chryzostom, *Przeciwko żydom i poganom*, PG 48.813–838.
- Justiniani Novellae* [in:] *Corpus Iuris Civilis*, vol. III, ed. R. Scholl, W. Kroll, Berlin 1963.
- Patrologiae Cursus Completus*, ed. J.P. Migne, Series Graeca, Paris 1857–1866.
- Patrologiae Cursus Completus*, ed. J.P. Migne, Series Latina, Paris 1844–1855.
- Sacrorum conciliorum, nova et amplissima collectio*, ed. G.D. Mansi, Ph. Labbe, Graz 1960–1961 (repr.).
- Sokrates z Konstantynopola, *Historia Ecclesiastica*, PG 67.30–842.
- Theodoret, *Historia Ecclesiastica*, ed. L. Parmentier, Leipzig 1911.
- Theodosiani Libri XVI*, ed. Th. Mommsen, P.M. Meyer, J. Sirmond, Berlin 1905 (Codex Theodosianus).
- Zosimos, *Historia Nova*, ed. I. Bekker, Bonn 1837.

## Opracowania książkowe

- Ahrweiler H., *L'Ideologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975.
- Aland K., *Kaiser und Kirche von Konstanz bis Byzanz*, Berlin 1957.
- Andresen C., *Geschichte des christentums: Von den anfängen bis zur hochscholastik*, Vol. 1, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975.
- Bardill J., *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge–New York 2011.
- Barnes T.D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge 1981.
- Barzano A., *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milan 1996.
- Batifol E., *Cathedra Petri, Et. d'hist. anc. de l'Eglise*, Paris 1938.
- Batifol E., *Le catholicisme des origines a S. Leon*, 4 vol., Paris 1909–1924.
- Baynes N.H., *An Introduction to East Roman Civilization*, Oxford 1948.
- Beck H.G., *Das Byzantinische Jahrtausend*, Munich 1978.
- Beck H.G., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Göttingen 1980.
- Berkhof H., *Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert*, Zurich 1947.
- Bermann H.J., *Law and Revolution*, Cambridge 1983.
- Biondi B., *Giustiniano primo principe e legislatore cattolico*, Milano 1936.
- Biondi B., *Il diritto romano cristiano*, vol. I, Milano 1952.
- Blaise A., Chirat H., *Dictionnaire latin français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954.
- Böhmer J.H., *Ius ecclesiasticum protestantium: Usus hodiernum iuris canonici iuxta seriem Decretalium ostendens et ipsis rerum argumentis illustrans*, vol. 5, Halae Magdeburgicae 1756–1789.
- Brehier L., *Hiereus kai Basileus*, Memorial L. Petit, Archives de l'Orient Chretien, Bucharest 1948, s. 41–45.
- Brehier L., *Le Monde Byzantin*, vol. 3, Paris 1947–1950.
- Carranza A.R., *El Triunfo del cristianismo: Estudios históricos*, Buenos Aires 1950.

- Chapman J., *Studies in Early Papacy*, London 1928.
- Congar Y., *After 900 Years: The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches*, New York 1959.
- Congar Y., *Jalons pour une theologie du laicat*, Paris 1953.
- Dagron G., *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium*, Cambridge–New York 2003.
- Dagron G. i in. (red.), *Historia chrześcijaństwa*, t. 1, red. wyd. pol. J. Kłoczowski, przeł. M. Żurowska i in., Warszawa 1999.
- Delmaire R. i in., *Les lois religieuses des empereurs romains*, vol. 1, Paris 2005, vol. 2, Paris 2009.
- Dębiński A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2008.
- Duchesne L., Mathew A.H., *The Churches Separated from Rome*, New York–London 1907.
- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, vol. 2, Washington 1966.
- Ensslin W., *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d.Gr.*, München 1955.
- Errington R.M., *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*, Chapel Hill 2006.
- Farin R., *L'Imperio e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La Prima teologia politica del cristianesimo*, Zurich 1966.
- Figgis J.N., *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"*, London 1921.
- Gallagher C., *Canon Law and the Christian Community: The Role of law in the Church According to the Summa Aurea of Cardinal Hostiensis*, Roma 1978.
- Gaudemet J., *Droit et société aux derniers siècles de l'Empire romain*, Naples 1992.
- Gaudemet J., *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, vol. 18, Paris.
- Gaudemet J., *L'Eglise dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1958.
- Gaudemet J., *Les gouvernants à Rome: Essais de droit public romain*, Naples 1985.
- Gaudemet J., *Les Sources du droit de l'Eglise en Occident du II<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1985.
- Gaudemet J., Munier Ch., *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1977.
- Gaudemet J., s.v. *Theodosien* (Code): *Dictionnaire de droit canonique*, t. 7, ed. R. Naz, Paris 1935–1965, kol. 1215 i n.
- Grant R.M., *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*, Louisville 2004.
- Harries J., *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999.
- Herrin J., *The Formation of Christendom*, Princeton 1987.
- Hinschius P., *Esposizione generale delle relazioni tra lo Stato e Chiesa*, Torino 1892.
- Horton F.L., *The Melchizedek Tradition*, Cambridge 1976.
- Hussey J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 2010.
- Jalland T., *The Church and the Papacy*, London 1944.
- Jones A.H.M., *The Later Roman Empire 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey* (3 vols.), Oxford 1964.
- Kidd B.J., *The Roman Primacy to A.D. 461*, London 1936.
- King N.Q., *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity*, London 1964.
- Łach S., *List do Hebrajczyków. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, kursywy*, Poznań 1959.
- Le Bras G. (ed.), *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1957.
- Lo Grasso J., *Ecclesia et Status (Fontes Selectae)*, Roma 1939.
- Maccarrone M., *Vicarius Christi: Storia del titolo papale* (Lateranum, N.S. 18, 1–4 [Roma 1952]).
- Maraval P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997.
- Marrou H.I., *History of Education in Antiquity*, New York 1956.
- McGuckin J.A., *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy: Its History, Theology and Texts*, Leiden 1994 (repr. Crestwood NY St. Vladimir's Seminary Press).
- McGuckin J.A., *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Oxford 2008.
- McLynn N.B., *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley 1994.

- Meslin M., *Les Ariens d'Occident*, Paris 1967.
- Meyendorff J. (ed.), *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Crestwood, NY 1992.
- Michel O., *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1975.
- O'Meara J., *Charter of Christendom: The significance of the City of God*, New York 1961.
- Ostrogorski G., *History of the Byzantine State*, New Brunswick, N.J. 1957.
- Piganiol A., *L'empire Chretien*, Paris 1972.
- Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. Radożycka, J. Radożycki, Warszawa 1986.
- Ratzinger J., *Church, Ecumenism and Politics*, San Francisco 2008.
- Ritter A.M., *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, Göttingen 1965.
- Schmemmann A., *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963.
- Schubert H.V., *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Darmstadt 1976.
- Scott S.H., *The Eastern Churches and the Papacy*, London 1928.
- Sherrard Ph., *Greek East and Latin West*, London 1955.
- Stein E., *Histoire du Bas-Empire* (2 vols.), Paris 1949–1959.
- Tyszkiewicz S., Liesner K., *Die Einheit der Kirche und Byzanz*, Würzburg 1962.
- Von Harnack A., *Christus praesens – vicarius Christi*, Berlin 1928.
- Булгаков С., *Православие. Очерки учения православной церкви*, Paris 1989.

## Artykuły

- Anastos M.V., *Constantinople and Rome: A Survey of the Relations between the Byzantine and the Roman Churches*, [http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1\\_2.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/milton1_2.html) (dostęp: 15.02.2016).
- Azkoul M., *Sacerdotium et Imperium: The Constantinian Renovatio According to Greek Fathers*, „Theological Studies” 1971, nr 52, s. 431–464.
- Bowersock G.W., *From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A.D.*, „Classical Philology” 1986, nr 81, s. 298–307.
- Burt D.X., *Cain's City [w:] Augustinus, De civitate Dei*, ed. Ch. Horn, München 2010.
- Dagron G., *L'Empire romain d'Orient au IV<sup>e</sup> siècle et les traditions politiques de l'hellenisme: Le temoignage de Themistios*, „Travaux et Memoires du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance” 1968, 3, s. 1–242.
- Dagron G., *Orient-Occident: Cesaropapisme et theorie des deux pouvoirs face a la modernite*, „Revue d'ethique et de theologie morale” 2003, 227, Decembre, s. 143–157.
- Dagron G., *Vostocnij cezaropapizm [w:] Gennadios, k 70-letiju akademika G.G. Litavrina (Melanges G.G. Litavrin)*, Moscou 1999, s. 80–99, [http://www.krotov.info/libr\\_min/05\\_d/dagron\\_01.htm](http://www.krotov.info/libr_min/05_d/dagron_01.htm) (dostęp: 10.01.2013).
- De Giovanni L., *Ortodossia, eresia, funzione dei chierchi. Aspetti e problemi della legislazione religiosa tra Teodosia I e Teodosio II*, „Atti della Acad. Rom. Const. Cez. Intern.” 1986, s. 59–76.
- Dvornik F., *Emperors, Popes and General Councils*, „Dumbarton Oaks Papers” 1951, nr 6.
- Eckmann A., *Stosunek św. Augustyna do państwa rzymskiego [w:] Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV wieku*, red. J. Śrutwa, Lublin 1988, s. 213–262.
- Gaudemet J., *Droit Romain et Droit Canonique en Occident aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles [w:] Actes du Congres de Droit Canonique*, IV 1947, Paris 1950, s. 254–267.
- Gaudemet J., *L'Édit de Thessalonique. Police locale ou declaration de principe? [w:] Aspects of the Fourth Century A.D., Proceeding of the Symposium Power & Possession. State, Society and Church in the Fourth Century A.D.*, ed. H.W. Pleket, A.F.M. Verhoogt, Leiden 1997, s. 43–51.



- Geanakoplos D.J., *Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism*, „Church History” 1965, vol. 34, no. 4, December, s. 381–403.
- Goldmann E., *Graecus = Gebildet*, Brussels 1937, s. 399–409.
- Guilland R., *La vie scholarie a Byzance*, Bull. Assoc. G. Bude, III, 1953, s. 63–83.
- Karatschow A., *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*, „Kirche und Kosmos, Orthodoxes und Evangelisches Christentum, Studienheft” 1950, No. 2, s. 137–152.
- Lorenz R., *Das Vierte bis sechste Jahrhundert* [w:] *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ed. K.D. Schmidt, E. Wolf, Göttingen 1970.
- McGuckin J.A., *The Legacy of the Thirteenth Apostle: Origins of the East-Christian Conceptions of Church-State Relation*, „St. Vladimir’s Theological Quarterly” 2003, 47 (3–4), s. 251–288.
- Meyendorff J., *Justinian, The Empire and The Church*, „Dumbarton Oaks Papers” 1968, vol. 22, s. 45–60.
- Michalik P., *Kilka uwag na temat ceszaropapizmu w Cesarstwie Wschodniorzymskim i Bizantyńskim* [w:] *Cuius regio eius religio?*, red. G. Górski i in., Lublin 2006, s. 83–90.
- Paciorek P., *Christ and Melchizedek both Fatherless and Motherless in the Christology of Augustine of Hippo* [w:] F. Young, M. Edwards, P. Parvis, *Studia Patristica*, vol. XLIII, Louvain 2006, s. 213–219.
- Papanikolau A., *Byzantium, Orthodoxy, and Democracy*, „Journal of the American Academy of Religion” 2003, nr 71 (1), s. 75–98.
- Pennington K., *Caesaropapism* [w:] *The New Catholic Encyclopedia: Supplement 2010*, vol. 1, Detroit: Gale Publishers, 183–185.
- Sansterre J.M., *Eusebe de Cesaree et la naissance de la theorie „cesaropapiste”*, „Byzantion” 1972, nr 42, s. 131–195, 532–594.
- Schilling R., *A propos du Pontifex Maximus. Dans quelle mesure peut-on parler d’un emploi par les chrétiens d’un titre prestigieux de la Rome antique?* [w:] *Diritto e religione da Roma e Costantinopoli e Mosca. Da Roma alle Terza Roma. XI Seminario internazionale di studi storici*, Roma 21–22 avril 1991, Roma 1994, s. 75–90.
- Straub J., *Constantine as KOINOS EPISKOPOS*, „Dumbarton Oaks Papers” 1967, nr 21, s. 37–55.
- Straub J., *Kaiser Konstantin als EPISKOPOS TON EKTOS*, „Studia Patristica” 1957, nr 1, s. 678–695.
- Toubert P., *La theorie gelasienne des deux pouvoirs. Propositions en vue d’une revision* [w:] *Studi in onore di Giosue Musce*, ed. C. Damiani Fonsceca, V. Sivo, Bari 2000, s. 519–540.
- Watt J.A., *The Use of the Term „plenitudo potestatis” by Hostiensis* [w:] *Monumenta Iuris Canonici: Subsidia*, Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law, ed. S. Kuttner, Vatican City 1969, s. 161–187.
- Williams G.H., *Christology and Church-State Relations in the Fourth Century*, „Church History” 1951, vol. 20, iss. 4, December, s. 3–26.
- Ziegler A.W., *Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cesaropapismus* [w:] *Munchener Beitrage zur Slavenkunde. Festgabe für Paul Diels*, Munich 1953, s. 81–97.